

# METAFÍSICA DA OPACIDADE

Elzahrã M. R. O. Osman<sup>1</sup>

**RESUMO:** O ensaio “Metafísica da Opacidade” é fruto de reflexões sobre os limites da metafísica da substância e do ontologismo como apresentados pela crítica da filosofia contemporânea à metafísica, mas também pelas injunções coloniais advindas dos sistemas metafísicos que possibilitaram a existência de binários como a de um Eu e de um Outro. Nesse sentido, o texto é produzido de modo a apresentar alguns dos incômodos contemporâneos com as questões sobre identidade e outridade de modo a oferecer uma saída – opaca – tanto às concepções de substância como àquelas sobre a diferença como o grande e irreduzível singular. A opacidade como aposta advém no bojo da reabilitação do grande fora e da transcendência - do real como inapreensível, mas sempre à espreita.

Palavras-chave: Metafísica; Colonialidade; Opacidade; Indexicalismo; Outros.

**ABSTRACT:** The essay "Metaphysics of Opacity" is the result of reflections on the limits of the metaphysics of substance and ontologism as presented by contemporary philosophy's critique of metaphysics, but also by the colonial injunctions stemming from the metaphysical systems that have enabled the existence of binaries such as a Self and an Other. In this sense, the text is produced in such a way as to present some of the contemporary discomforts with questions about identity and otherness in order to offer an opaque way out of both conceptions of substance and those about difference as the great and irreducible singular. Opacity as a bet comes in the midst of the rehabilitation of the great outside and of the transcendence - the real as unapprehensible, but always on the lookout.

Keywords: Metaphysics; Coloniality; Opacity; Indexicalism; Others.

---

<sup>1</sup> Pesquisadora-Tecnologista em Informações e Avaliações Educacionais do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira/INEP.

*Para Hilan, pela alegria do encontro, desde a prerrogativa da opacidade.*

## **BREVIÁRIO: DA OPACIDADE**

*Penso que não há mais “ser”. O ser é uma grande, nobre e incomensurável invenção do Ocidente, e particularmente, da filosofia grega. A definição do ser desencadeou rapidamente, na história ocidental, todas as espécies de sectarismos, de absolutos metafísicos, de fundamentalismos cujos efeitos catastróficos podemos observar em nossos dias. Penso ser necessário afirmar que existe apenas o sendo, ou seja, existências particulares que se relacionam, que entram em conflito, e que é preciso abandonar a pretensão à definição do ser. Glissant (2005, p.124)*

Neste ensaio, quero ensaiar um conceito de *opacidade*. Um “conceito suado”, como dirá Sara Ahmed (citada por Marim, 2020), porque advirá da mente paranoica da ensaísta em busca de fazer sentido das coisas. Essa busca de sentido não se coaduna com aquele tipo de conhecimento que pensa estar o mundo pronto a fazer sentido por meio da disponibilidade, da transparência e da conectibilidade. Muito pelo contrário: como nada possui sentido, nada se relaciona ou se interconecta e, assim, estaremos realizando conexões e assunções devido antes a uma vaidade acadêmica e a um desespero existencial.

Não, não é essa busca de sentido na qual estou me embrenhando; não me interessa, necessariamente, apontar as ocorrências do conceito de opacidade em Édouard Glissant e Luce Irigaray, nem proceder às influências filosóficas de ambos e porque chegaram ao conceito; ou compreendê-lo à luz da filosofia derridiana, e analisar se a opacidade guarda parentesco com a desconstrução ou com a *physis*, com a descolonização ou com a “não tematização do outro” – embora, obviamente, essas relações deverão acontecer na minha escrita. A busca paranoica se refere não ao “dar sentido”, mas ao fazer sentido para o que estou sentindo. É um encaminhamento processual, um acolhimento de como me chega a palavra *opacidade* e do que eu quero que ela me ajude a mostrar, perfazendo o que penso e sinto e o que quero deixar no mundo como texto, como prática filosófica e como forma de vida.

Quero, considerando alguns textos, apresentar as ocorrências sentipensantes da palavra *opacidade*: são intuições, descobertas e achamentos em sentidos diversos da palavra. Daquilo que se apresenta como próprio do conceito, como em Édouard Glissant ou do que estou chamando, por exemplo, de “mater-nar a opacidade”. Quero forjar um quase-conceito não para delimitar uma pequena representação de um objeto, mas para traduzir um átimo, um instante daquilo que vivencio como uma filósofa do Sul do mundo. Ou seria uma espécie de não vivência o que estou perseguindo, uma contraperseguição com a expectativa de não ser posta à disposição?

Por vezes, escolho o ensaio como meio de fazê-lo porque a *thesis* sempre me pareceu uma contradição performática para tratar da questão da opacidade. A tese delimita um objeto a ser perscrutado, define o método que melhor lhe caiba e, com isso, será bem-sucedida se os objetivos de investigação forem bem-sucedidos. A *thesis* forja o ideal da transparência, daquilo que será perseguido à exaustão até o seu esgotamento final – já o ensaio é a própria *forma* do opaco. No ensaio, o objeto se confunde com o sujeito, e não necessariamente saberemos o que se expõe ou não. No jogo do ensaio, não procuramos findar todas as possibilidades de sentido daquilo pelo que nos apaixonamos, pois do objeto amoroso não queremos a vida, mas permanecer com ele. O ensaio, na lição de Theodor Adorno,

*[...] tem a ver, todavia, com os pontos cegos de seus objetos. Ele quer desencavar com os conceitos, aquilo que não cabe em conceitos, ou aquilo que, através da contradição em que os conceitos se enredam acaba revelando que a rede de objetividade desses conceitos é meramente um arranjo subjetivo. Ele quer polarizar o opaco, liberar as forças aí latentes (Adorno, 2003, p. 44).*

O opaco é uma metáfora para o que não se deixa transparecer. Assim, não buscaremos a opacidade das coisas como buscaríamos o entendimento do funcionamento do mundo. Não se persegue a opacidade: ela vem até nós como uma recusa. Não a do desvelar-se, mas a da participação na ideia do velamento-desvelamento.

Da opacidade é possível reconhecer algo do seu contorno, da luz que reflete. Adivinhamos o que poderia ou desejaria ser, mas somente podemos adivinhá-lo, assim como desdizê-lo e recontá-lo. É preciso saber lidar com a angústia da opacidade, essa espera inquieta por algo que não se mostrará.

Habitar a opacidade é, então, habituar-se a não ter o todo o tempo todo, pois aquilo que pensamos reter se perde a seguir. Por meio da opacidade, reconhecemos não haver uma essência a ser desvelada, não sabemos mesmo se há uma essência. Ainda, é necessário abdicar da ideia de que há a forma e a matéria, pois não se pode reduzi-las a um conceito ou a uma representação, pela metafísica ou pela codificação. Não porque a “*physis* ama se esconder”, mas exatamente porque ela não pode ser dissociada da coisa. Qualquer extração é extração da *physis*, ainda que não em sua totalidade.

A opacidade, portanto, recusa a ideia de essência e de que há um *além* da opacidade em direção à transparência, sendo esta um fetiche que a opacidade teima em nos fazer recordar. Ainda menos porque não estejamos cientes da destruição do mundo, mas sabendo que, enquanto houver mundo, a transparência será um projeto redutor, mas sempre inacabado.

A tentativa de captura é, então, o penúltimo suspiro da coisa. É quando ela deixa de ser algo para se tornar representação – uma imitação, um pastiche –, como se sempre tivesse havido um mundo binário das ideias e da matéria, da *physis* e da essência da técnica, do Ser e do não ser.

Atentar-nos para os binarismos da metafísica, mas ainda pensar em seus termos, serve para que as palavras sejam deslocadas de seu lugar de nascença e de suposta legitimidade para, então, servir aos nossos propósitos. Por outro lado, essa metafísica que nos fala não é externa a nós, os “outros”. Ela nos fala tanto quanto fala a *eles*.

Ainda estou às voltas com temáticas que parecem se assemelhar à opacidade. Com o *silêncio*, Maurice Blanchot ou os teóricos da literatura (como Roland Barthes) querem nos dizer algo sobre o inefável, aquilo que no campo literário não se diz necessária e completamente pela linguagem representacional como se diz... pela linguagem. O silêncio como o opaco da linguagem? O opaco como a falha da metafísica? Os ditos e os não ditos da linguagem, da escritura, aquilo que teima em não se deixar apreender porque, se o fizesse, deixaria de sê-lo completamente.

A opacidade não tem parentesco com o mistério, com o silêncio, com a essência – essas figuras em suspeição pelo discurso da transparência e pelas quais, no entanto, elaboram-se tratados sobre um lugar perdido na história da elaboração do pensamento filosófico e/ou moderno. Se eu tivesse de permanecer aí, na busca daquilo que falta, continuaria dentro da gramática imperialista daquilo que *é* e daquilo que *não é*.

Penso estar no encalço de algo outro. Nas temáticas que margeiam a metafísica, esses “outros” sobram como resíduos de uma captura falha, porque sempre falha. Ainda que na forma de suplemento, a opacidade é uma ação. Não é um modo de ser: é uma recusa aos modos do Ser.

Insisto na opacidade porque a vejo como uma saída, como um tangenciamento a questões importantes. Ela não deixa de abordá-las e perscrutá-las, mas não se demora nelas. Tangencia-as e segue adiante para outras paragens. Talvez seja isso o próprio da opacidade: não se demorar nas coisas a fim de não as esgotar. Esta é, sim, uma escolha. Quando as críticas à metafísica apontam para um determinado estado de coisas, buscam o lugar onde talvez ela ainda seja dispensável. Porém, como e de qual modo? É possível que seja de modo total?

A epistemologia das ciências modernas ocidentais não pode trabalhar sob outra chave que não a da *transparência*. Este é o *locus* a partir de onde foi gestada e para onde uma teologia do progresso nos encaminha: quanto mais apreendermos o funcionamento da natureza, da mente humana e do cosmos, tanto mais poderemos imaginar a nossa emancipação da natureza, da mente humana e do cosmos. A opacidade se localiza nessa desconfiança de que a teleologia do pensamento ocidental dará conta de cumprir sua promessa para nós.

Isso porque o niilismo não é uma ocorrência circunscrita ao pensamento ocidental e às formas de vida engendradas pelo Norte. Crer que a mera existência de pensamento e de vida subsistentes e resistentes àquilo que o Antropoceno apresenta como da ordem de uma mudança geológica da Terra é precário para a compreensão sobre a dimensão do niilismo: as formas de vida que sobreviverão a uma catástrofe serão as mesmas que atualmente detêm o capital sobre o bom, o belo e o justo.

Assim, cabe restaurar a *physis* como um lugar da não transparência – digo isso aqui de modo a imaginar mundos não cooptados pelo niilismo neorracionalista. Em verdade, pretendo não sucumbir ao cinismo da realidade capitalista, como disse Mark Fisher (2020). Se afinal existe uma realidade capitalista-colonial que, de forma reificada, instaura *uma* única arena possível das normas públicas na qual as máquinas e o que sobrar de nós trabalharam para *um* bem comum, todo o resto é perfumaria. Animismos, perspectivismos, ancestralidades velhas e novas, comunidades a se reinventarem de forma contínua, manifestações e tradições quaisquer podem continuar a existir enquanto não chegarmos

àquele lugar onde um novo porvir, a radicalização do projeto do homem universal, terá finalizado o grande ciclo do fim do mundo.

O problema é que não sobramos muitos de nós, nem daqueles que atualmente gestam, nas palavras de Hilan Bensusan (2020), a “infância das máquinas”, seja como intelectuais, seja como promotores ou como carne de moenda. Ainda que sejamos partícipes de um sistema-mundo englobado no sistema ontologizante da metafísica ocidental; ainda que nossa agência se realize de modo ou a exercer o controle social do poder ou a resistir com a terra “segurando a queda do céu” (Kopenawa; Bruce, 2015); ou ainda que a mítica instauradora de um *eu* e de um *outro* deva ser deflagrada em nome da saída da categoria do Ser, somos nós, “os outros”, os incorporados da matéria finita, pois nosso espírito não será herdado pelas máquinas.

Também qual apego há à humanidade, à Terra, à natureza, ao mundo e à vida? Talvez as máquinas façam um trabalho melhor do que aquele do Capitaloceno. Contudo, porque deveríamos entregar tudo tão rapidamente, como se a resistência corpo–espírito também não portasse consigo outros mundos de possibilidades<sup>2</sup> – mais ainda, daquilo que sobra da terra arrasada como produtor de mundos. O viver nas ruínas? Com *eles*?

Quero posicionar a opacidade como uma aliada da descolonização do pensamento; no entanto, eu não quero fazê-lo, mas vivê-lo. O meu modo de pensar e procurar descolonizar o pensamento vai se apresentar como aquilo que sou capaz de fazer hoje, no presente texto. A descolonização do pensamento é uma labuta ingrata, com promessas de redenção de dentro do cárcere.

## **METAFÍSICA OPACA?**

Cunhar o oxímoro “metafísica da opacidade” talvez seja um modo de não ser capturada pela gramática da filosofia ocidental. Este entre lugar não é o mesmo da dita “identidade híbrida” contemporânea. Ao contrário: é saber-se lá e cá e pretender acorrer àquilo que ainda clama por um “direito à opacidade” (Glissant, 2008; 2021) quando a inscrição no ontologismo nos obriga a estar à disposição de uma metafísica da transparência.

---

<sup>2</sup> Ver Gevorkyan e Segovia (2021).

Como pensar uma metafísica da opacidade, se a metafísica se apresenta como a fundadora e fundante da separação das formas de sua inteligibilidade, e a opacidade é uma recusa à epistemologia da transparência? Uma (po)ética (daSilva, 2015) da opacidade estaria na esteira da angústia heideggeriana sobre como dizer o *Seer* (o ser primordial) (Heidegger, 2010)? Como dizê-lo, sabendo-o fugidio, sem, no entanto, ontologizá-lo? Ou a partir da prerrogativa levinasiana (2011) de destituir o outro da posição ontológica do não ser?

Ao menos durante a minha graduação em Filosofia, a questão heideggeriana sobre como dizer o *Seer* (2010), de modo que ele se veja dito pelo *como* e não por seu conteúdo de significação, pareceu-me o grande problema filosófico do nosso tempo. A metafísica como entificação do ser na filosofia se apresentava não apenas como a responsável pela essência da técnica, mas também por uma metafísica do ser e do outro em posições binárias e cuja hierarquia de poder somente poderia beneficiar uma das partes da equação. Na medida em que isso enseja o real e grande problema de fundo da filosofia ocidental, quero recuperar o direito de dizer o *Seer*, a *physis*, as questões do nosso tempo e qualquer outra, seja por meio da linguagem filosófica ou poética.

Nesse sentido, é preciso fazer metafísica porque ainda não é tempo de abandonar qualquer possibilidade do pensamento. Ainda é preciso fazer metafísica como a “metafísica dos outros” (Bensusan, 2018) e a “metafísica da opacidade”, entendendo que abrir mão da metafísica não vai nos salvar da artificialização do pensamento. Ao contrário: quanto menos metafísica houver e quanto mais abstratas nos parecerem as epistemologias, mais desejosas do *universal* serão nossas capacidades epistêmicas e nossos projetos emancipatórios, pois ainda estaremos incorrendo no programa iluminista-colonial. Mas, por outro lado, também porque renunciaríamos ao direito à opacidade – o de nos inscrevermos em outros projetos históricos que não o colonial-moderno.

Talvez aqui, novamente, nos vejamos enredadas por problemas que não são os nossos, embora deles participemos como em uma “poética da Relação”. Talvez também Heidegger tenha razão em dizer que ainda nós (“os outros”) não nos afetamos completamente pela *epoché* da essência da técnica; e não porque não soframos os piores efeitos da realidade capitalista-colonial, mas porque os nossos problemas estejam propostos em termos outros. Enquanto a metafísica – como uma forma de dizer o ser na Filosofia – deva ser vista antes como uma “mitologia branca” (Derrida, 2008), a nossa própria mitologia (ou metafísica) demanda a provincialização do conhecimento filosófico, como dirá Dipesh

Chakrabarty (citado por Elíbio Júnior; Lima; Almeida, 2015). Quer dizer, ela demanda que o nosso olhar sobre as formas e os conteúdos com os quais os brancos produzem pensamento seja sempre colocado em perspectiva: a da *razão colonial*.

### **PODE A OPACIDADE FALAR?**

Utilizo a famosa construção frasal de Gayatri Spivak (2010) para deflagar uma dúvida inexistente, relativa à possibilidade de as opacidades falarem. Embora a discussão ora se deslinde em uma talvez necessária escolha entre a “transparência” e a “transcendência”, digamos novamente, com Glissant (2008;2021), que a opacidade não é o obscuro – embora possa sê-lo; menos ainda: a opacidade não é quietismo, embora em determinados momentos possamos escolher nos calar.

A dúvida dita inexistente se dá porque estamos, sim, com Spivak– e Derrida (citado por Dias, 2021) – em sua desconfiança relativa às possibilidades de representação da subalternidade a partir da episteme moderna. Mais ainda: a dúvida relativa às opacidades quer residir também na desconfiança de que falar seja realmente um imperativo, tanto porque a alteridade já fala há bastante tempo – mesmo desde a instauração de um sistema-mundo – quanto porque não pode falar exatamente nos termos da gramática fonologocêntrica. Os “termos do debate” (de Castro, 2002), na acepção de Eduardo Viveiro de Castro, não são os mesmos e, apesar de almejarem alguma tradutibilidade, estão instalados de forma hierárquica.

Ainda que as opacidades se encontrem em confluência, ainda que haja projetos de tradutibilidade tão sedutores quanto aquele da virada ontológica na Antropologia (de Castro, 2012); ainda que falem, escrevam e reiviniquem projetos históricos identitários não essencialistas – não, não há identidades essencialistas! Isso é um erro antropológico e filosófico: quando muito, é uma ilusão temporal sobre as expectativas do que deveríamos ser –, a transparência, como o meio pelo qual eu concebo o outro e com isso podemos construir projetos de “intercâmbio cultural”, se configura não apenas como uma necessidade de *exposição*, de estar à disposição, mas como um convite poderoso demais de entrada na esfera do Ser.

A recusa da possibilidade de representação, do dizer sobre o outro, e a ideia de que uma política da diferença antecede as políticas da representação são as duas faces do

projeto da transparência. Ou estariam ambas, novamente, inscritas a partir dos jogos da diferença? A *diferença* concebida aqui como o inefável da *outridade*: ao recusar o “dar com” (Glissant, 2008;2021), eu me posiciono como o sujeito essencial (ocidental), porque imagino ocupar um lugar de neutralidade a partir do qual posso falar sobre o outro – ou me recusar a dizê-lo –, sem a compreensão de que, já estando inscrita na cadeia hierárquica do ser, tenho o poder de ou absorvê-lo para dentro da minha escala ou, apresentando-me na forma de um conhecedor transparente, relegar à *outridade* nada mais do que a minha contraface.

Como nos pergunta Dias (2021), leitora de Spivak: “É possível o subalterno se expressar e ser compreendido em suas reivindicações à ordem social e política sem submeter-se a uma subjetividade, uma forma de vida pressuposta?” Imaginar uma (po)ética da opacidade é, então, saber-se já espreitado por esse lugar do “sujeito essencial ocidental”, visto que a demanda ética pelo direito à opacidade é a própria residência no plano da opacidade de si mesmo, sabendo-nos não transparentes nem mesmo àquilo que estamos no encalço.

Quando eu buscava filosofias feministas islâmicas “progressistas” no mestrado (Osman, 2015), o que desejava trazer à academia brasileira era não menos do que políticas emancipatórias que respondessem aos anseios do sujeito cujo horizonte epistêmico estivesse em “um quadro de inteligibilidade pressuposto”. Dito de outro modo: cujos valores engendrados por uma ontoepisteme islâmica – ainda que divergente dos valores moderno-coloniais – atendessem aos anseios por reconhecimento, a mim e às leitoras, de valores reconhecidamente “civilizatórios”, liberais ou não. Quanto aos discursos dos feminismos islâmicos, nomeio-os como uma epistemologia – uma construção de saberes – feminista islâmica, atentando-me para o fato de que aquelas mulheres, militantes e intelectuais, nem reificavam nem demandavam identidades para seus feminismos, mas uma ontoepisteme: um modo de resistirem aos racismos epistêmicos, mas também de legarem alguma oportunidade de sobrevivida a suas comunidades – não dentro do quadro da episteme moderna, ainda que em conversação com ela.

Quanto da “diferença” não acolhida naqueles textos entrou sub-repticiamente nas tramas do meu próprio texto? Eu me reconheço como tendo estado de volta ao “jogo da diferença” e buscado, a partir de um sujeito essencial, “as diferenças politicamente subalternizadas no território político do valor” (Mombaça, 2020, p.8).

Jota Mombaça, “bicha não-binária, artista interdisciplinar e performer”, escreveu recentemente um texto intitulado “Plantação cognitiva” para o projeto Arte e Descolonização, “que apoia o desenvolvimento de pesquisas realizadas pelo Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP) e pelo After All Research Center” (2020). Partindo de textos anticoloniais e em conversação com os trabalhos de Denise Ferreira da Silva, e – grata coincidência – com Édouard Glissant, Mombaça nos apresenta o conceito de *plantação cognitiva*. A isso também denomino serendipidade com Ana Maria Gonçalves, autora de *Um defeito de cor* (2017), e cuja acepção tenho compreendido como a confluência dos acasos que nos guiam nos labirintos do que quer ser encontrado.

Mombaça, como eu, utiliza a expressão “jogo da diferença” para se referir a algo próximo do que eu tenho tentado delinear. A epistemologia da *plantation*, a extração do dado, mas principalmente do valor, é o principal dispositivo da “racialidade” – entendida aqui como a racialização das populações à margem do capital. O jogo da diferença é um derivado da *plantation*<sup>3</sup>, sistema fundado na expropriação total da terra (colonial) e na expropriação total do corpo e da vida negra (racialidade). A racialidade se torna, assim, o descritor da diferença, mas também do valor. Se o colonial é o regime extrator por excelência, dos corpos e do valor dos corpos, ele somente pode repor algo no mundo por meio da extração indefinida do valor. A *diferença* apenas faz diferença se dela puder ser extraído algo, quer dizer, enquanto o dispositivo da racialidade for o substrato do capitalismo cognitivo – a produção infinita de valor.

Esta é a inseparabilidade espaço-temporal, visto que esse sistema “continua a obra da escravidão” (Mombaça, 2020, p.4) por meio da reinscrição do “território político da plantação” (p. 8), a partir de uma “equação ética e econômica do valor” (p. 8). A plantação cognitiva é, então, em primeiro lugar fundamentada na “expropriação total do valor do trabalho negro” (p. 6) e, posteriormente, na eticidade dos “dispositivos epistêmicos, jurídicos e ontológicos da Racialidade” (p. 6), ao que Mombaça denomina de “capitalismo racial” (p. 10).

Isso é o que Suze Piza (2021) talvez queira dizer com as “armadilhas da identidade” – ou seja, quanto maior a “reinscrição no plano sistêmico do capitalismo

---

<sup>3</sup> Termo cunhado por Jacob Gorender para se referir a *plantation* (ver Glissant, 2005), mas que é utilizado por Mombaça e Denise Ferreira da Silva como “plantação”. Observar que a tradução do livro de Grada Kilomba também utiliza o mesmo termo, *Memórias da plantação*. Prefiro o termo *latifúndio* ou *plantation*, porque “plantação” não remete imediatamente ao sistema econômico fundante do capitalismo.

neoliberal” (Mombaça, 2020, p.6), instaura-se indefinidamente a colonialidade, “em vez de abrir rotas para uma possível descolonização das subjetividades e forças de vida colonizadas, edifica o cercado da *plantação cognitiva*” (Mombaça, 2020, p. 10; grifo meu). Assim, a colonialidade “funciona, principalmente, como uma devoradora de mundos e, portanto, se alimenta da diferença, ainda que não cesse de repor, como princípio de realismo social e político, o domínio do mesmo comum Moderno-Colonial” (Mombaça, 2020, p. 10).

Deveríamos buscar então uma “ética despojada de valor”, pergunta-se Mombaça, reverberando Denise Ferreira da Silva. Uma ética que não reponha o narcisismo ocidental (Borsani, 2021a), nem o domínio do Mesmo colonial-moderno, uma vez que, aqui, ou a diferença se reinscreve como o outro do Mesmo, e a partir dele, abstraio valor, ou a *outridade*, em sua alteridade radical, somente pode estar em conversação com o Mesmo desde que tenha algum *valor* na arena pública do capital? Seria essa uma saída aos projetos de emancipação liberais-civilizatórios? Com Glissant, Mombaça nos fala brevemente sobre o que seria uma diferença (imantizada) não expropriada pela *plantação cognitiva*:

*Essa diferença fugitiva não responde às coreografias da plantação cognitiva porque emerge, com precisão, na quebra do jogo da diferença; é um intervalo no movimento especulativo re-colonial que funda, em meio aos tremores e tropeços da fuga, uma “ética despojada de valor”. Se, em opacidade, a diferença não pode ser consumida ou extraída, talvez possamos criar uma ficção poética e conceitual em que “opaco” é uma das formas de dizer “quilombo”, e assumir, assim, que a encruzilhada da vida negra está situada sobre um labirinto de túneis que conduzem da plantação cognitiva à floresta e da floresta ao assentamento fugitivo. Assim, em vez de retornar ao domínio do valor e recuperar uma posição no marco do realismo político colonial (tornando-se um ente no cativeiro do mundo como conhecemos), essa diferença (que tem tantos nomes quanto formas e ao mesmo tempo não tem nome e nem forma) transpõe o cercado da plantação cognitiva e cerca o sistema que lhe cercou. Como um raio fugitivo, uma rebelião misteriosa, uma abundância de vida negra atravessando a grande noite sem acender a luz (Mombaça, 2020, p. 11).*

Aqui, é possível ainda observarmos um paralelo com o texto de Glissant (2005) chamado “Espaço fechado, palavra aberta”, em que o autor opõe a *plantation* (o “sistema fechado”) às vozes que de lá emergem (a “palavra aberta”), essa *diferença não capturável*. O “aquilombamento” (Galdino, 2020) é a palavra aberta que transcende a *plantation*, mas é também aquela que, ao não fazer o jogo da diferença, a repõe como opacidade.

Eu quero me posicionar, sempre a partir da opacidade, em relação a uma discussão que se diz finda. Em tese, já teríamos esgotado tanto a crítica à metafísica ocidental com base em pressupostos pós-coloniais e decoloniais, tanto quanto estivemos, desde Kant, preocupados demais com as condições de possibilidade de conhecimento (Magalhães, 2021). A virada ontológica na Antropologia e a virada especulativa na Filosofia (Meillassoux, 2018) teriam autorizado assim uma saída dos problemas epistemológicos, a fim de reabilitar as diversas ontologias como saídas do etnocentrismo europeu. Antes, porém, teríamos nos enredado nas “armadilhas da identidade”, conforme nos diz Suze Piza, e teríamos nos esquecido da tarefa de “construir uma epistemologia em uma cosmopolítica não conformada à ontologia do homem universal e com interesse prático de produzir e reproduzir a vida das comunidades e não apenas o conhecimento” (Piza, 2021, p. 285).

As redescobertas “epistemologias do Sul” parecem, então, oferecer apenas novos textos e novos paradigmas de conhecimento sobre as ontologias que não se vêm como o discurso sobre o ser, mas como “modos de vida”, tanto quanto a epistemologia não se vê como discurso sobre o conhecimento, mas como o próprio do conhecimento. Tal diferenciação nos é apresentada por David Graeber (2019), e é também aquela utilizada na acepção de Boaventura de Sousa Santos (2019).

Para esta discussão, recupero o conceito de “projetos históricos”, de modo a não aceder às armadilhas da identidade nem àquelas do ontologismo, uma vez que “projetos históricos” é uma expressão descritora do que a antropóloga Rita Segato (2016) compreende ser o modo como forjamos nosso lugar no mundo, a partir das contingências culturais do momento, tão pouco estáveis e tão históricas como podem ser as demandas dos mais variados coletivos. Porém, eu concordaria com o diagnóstico de que ainda há muito a ser feito (Borsani, 2021a) quanto a enfrentarmos o “narcisismo ocidental” e o Antropo-Capitaloceno com mais do que um giro epistemológico e, principalmente, a partir da compreensão de que as diversas formas de vida não se salvarão porque há uma defesa da diferença em curso; mas também, principalmente, porque teremos garantido algo dos recursos materiais de que elas necessitam para continuar a produzir a resistência ao que Glissant (2005) chama de “mundialização”.

Ademais, parto da utilização do termo ontoepistemológico (2016) de Denise Ferreira da Silva tanto para me referir à epistemologia do sujeito imperial – aquela que conforma o conhecimento sobre seus modos de vida – quanto o utilizo para me referir às

diversas ontologias ameríndias amazônicas, por exemplo, uma vez que os diversos modos de vida conformam e reconformam nossos recursos epistêmicos. Compreendo, de modo situado e opaco, a problemática que aqui se apresenta do seguinte modo: *a impossibilidade de imaginarmos a existência de uma episteme e de uma ontologia que não sejam reflexos uma da outra*. Se a episteme é apenas um discurso sobre o conhecimento, e a ontologia apenas um discurso sobre o ser; ou se a episteme deve ser traduzida por *conhecimento*, tanto quanto a ontologia deve ser traduzida por *modos de ser*, torna-se irrelevante no contexto maior de indiscernibilidade (2016), como aposto pelo projeto de da Silva.

Projetos históricos são relevantes na medida em que são eles mesmos que asseguram não apenas um conhecimento tradicional-transitório sobre a ancestralidade em constantes e novas recepções, mas também porque eles (re)definem os modos de existência e de luta política – com suas epistemes. A episteme faz a *diferença* na medida em que ela é a matéria da diferença, *matter that matters*, nos termos de Karen Barad (2017). Novamente, não como um modo possível de aceder ao mundo, mas como *ontoepistemes* – desde sempre relacionais – *no e do* mundo.

Ainda mais: como sair do jogo da diferença? Como saber-se constituído em razão da diferença colonial – a subalternidade como o primeiro substrato da nossa subjetividade, constituída a partir da *outrificação* –, mas ainda inquirir pela posição de sujeito, a partir do direito de constituição de subjetividades-relacionais, mas preservadas em sua opaca *différance*? Também em atenção ao que nos lembra Toni Morrison, a identidade branca existe apenas porque em relação hierárquica a um outro (Kilomba, 2019). A *relação* não tem, pois, o estatuto do ser, não sobe às alturas para nos lembrar da fluidez das identidades, nem para que deixemos de performar o lugar do sujeito da fala. Ela é antes um espectro, antecedente a qualquer ontologia porque, como um quase-conceito, deixa o âmbito da filosofia da consciência para se configurar como própria a uma filosofia da memória.

A relação não é um prescritível, pois é antes uma pressuposição ética, ainda que fora de toda ética prescritível. No entanto, eu quero saber o quanto, em nosso mundo, ela é também uma escolha, para além de um desejo. Haveria uma escolha sobre como deveríamos fazer *uma antropologia*, uma *xenologia* (Valentim, 2018a)?

Ao atribuir veracidade aos mundos outros, pensá-los não como “mera variação representacional”, não como distintas “manifestações culturais sobre um mesmo númeno” (Graeber, 2019), mas como a própria emergência de mundos novos-outros, estaríamos

realmente nos afastando de uma política do reconhecimento, a partir de um horizonte de inteligibilidade no qual fosse possível construir pontes intersubjetivas de um lado a outro e no qual nós estaríamos atribuindo valor à diferença – a diferença como a outridade-racializada, cuja legitimidade é o próprio valor *diferencial*?

Considero a dúvida de Graeber também a minha. Ele se pergunta:

*Quando, afinal, estamos desestabilizando realmente nossas próprias categorias? Tal desestabilização depende de que entendamos a “alteridade radical” de um grupo específico? Ou, por outro lado, associa-se ao esforço de mostrar que, em certo sentido, a alteridade não é tão radical quanto parece, de modo que podemos usar certos conceitos aparentemente exóticos para reexaminar nossas próprias premissas cotidianas, visualizando, assim, algo novo a respeito dos seres humanos em geral? Obviamente, eu sou um expoente da segunda posição. De fato, parece-me que os grandes logros da antropologia ocorrem, precisamente, quando estamos dispostos a empreender esse segundo movimento, do qual emergem indagações do tipo: “Mas, ao fim e ao cabo, não seríamos todos totemistas em algum sentido?” “Conhecer a lógica do tabu polinésio não nos levaria a ver com outros olhos categorias mais familiares, como a etiqueta ou o sagrado?” (Graeber, 2019, p. 284).*

Além disso, quais são os limites de uma (po)ética da opacidade? Ou, com Graeber, qual abordagem nos auxilia a não nos aliarmos aos propósitos políticos das estruturas do poder? Seria aquela da virada ontológica advinda da pressuposição de que, diante da “alteridade radical” deveríamos nos enredar na construção de conceitos capazes de dizerem o mundo do “outro”, mesmo se, com isso, tivéssemos de nos ver na impossibilidade de capturarmos sua “ontologia” – ou, também com Graeber, sabermos já da impossibilidade de capturarmos antes o *real*?

A necessidade de uma saída da filosofia da consciência, no âmbito da opacidade, requer uma desconfiança relativa às propriedades do sujeito essencial, “a consciência, percepção, reflexividade” (Graeber, 2019), assim como autonomia e autodeterminação; quer dizer, do paradigma da transparência do sujeito cognoscente em busca de sua emancipação. Embora a crítica à metafísica da subjetividade esteja presente desde Heidegger, mais recentemente a crítica à metafísica da subjetividade foi retomada pela virada ontológica na filosofia, cujo principal expoente, Quentin Meillassoux, nos apresenta uma “crítica ao princípio da razão suficiente; interdependência do mundo não humano frente à correlação”; bem como a aposta na “radical contingência do real, para além da (ou apesar da) estabilidade das leis naturais” (Graeber, 2019).

No longo artigo aqui tratado, em resposta a uma crítica dirigida a ele por Eduardo Viveiros de Castro, Graeber (2019) se propõe a avaliar o que as viradas ontológicas – tanto a viragem na Filosofia quanto na Antropologia, tendo como expoentes ilustres Meillassoux e o próprio Viveiros de Castro – aportariam à Antropologia contemporânea. A viragem ontológica na Antropologia seria, para ele, uma espécie de idealismo transcendental. Ao supor que as ideias fazem mundos e, portanto, produzem conceitos que podem apreender a realidade, “uma radicalização que sugere que a realidade é cognoscível dado que os conceitos são realidade” (Graeber, 2019, p. 304), a Antropologia simétrica teria suspenso novamente a ideia de existência de um afora da subjetividade humana; sendo assim, “a correlação” – crítica de Meillassoux (2018) à metafísica da subjetividade – é, pois, levada às últimas consequências.

A virada ontológica na Filosofia pretende combater o antropocentrismo e o antropomorfismo legados pela metafísica da subjetividade, aquela que pressupõe que o mundo como o conhecemos pode ser apreendido apenas por meio das categorias transcendentais já superpostas à própria categoria de humano, não deixando espaço algum ao fora – uma vez que, na impossibilidade de conhecer os objetos em si mesmos, poderíamos apenas conhecer os fenômenos, o que nos chega a partir de um aparato dado anteriormente aos homens.

Quer, assim, restituir “à consideração filosófica uma esfera da realidade totalmente independente de qualquer correlação humana ou não-humana” (Graeber, 2019). A virada ontológica na Antropologia pretende realizar a crítica ao sujeito transcendental a partir da “generalização da correlação” como “abertura ao mundo”: “Inflar o mundo físico de perspectivas e intencionalidades de modo que se esvazie a correlação humana de qualquer centralidade ontológica” (Graeber, 2019). Talvez ela teria sido capaz de repensar o antropocentrismo, mas não necessariamente o antropomorfismo, pois “tudo o que existe teria a capacidade de ser e se relacionar com o mundo como nós” (Graeber, 2019).

Graeber estaria então mais próximo à virada ontológica da Filosofia, no sentido de que está com o epistemólogo Bhaskar, que denomina a “anarquia epistemológica” – o fato de que tanto os objetos da ciência quanto a teoria e a prática que a constituem contingencialmente não devem pressupor a inexistência de uma realidade que supere a nossa capacidade de conhecê-la – “dimensão intransitiva da realidade”: “Faz muito mais sentido definir a ‘realidade’ como precisamente aquilo que nós nunca conheceremos

completamente; aquilo que nunca será inteiramente englobado em nossas descrições teóricas” (Graeber, 2019, p. 305). Ou seja, a existência de uma realidade que não esteja referendada por qualquer tipo de subjetividade, humana ou outra-que-humana, que seja anterior e posterior à nossa existência sobre a Terra, e que não possa ser capturada pelos sistemas, pela lógica interna do discurso, ou que prescindida de qualquer externalidade.

Sendo assim, para Graeber, existe aí uma suspensão entre as diversas filosofias existentes no mundo, não uma *relação*. Os discursos das ciências são preservados não como discursos de verdade, mas como um possível discurso sobre a verdade, assim como os discursos e os modos de vida outros seriam também preservados sob a mesma lógica. A uma aparente defesa das diversas ontologias, o que se apresenta seria a destituição da ciência do âmbito da metafísica e de cosmogonias outras – o que por si só seria um roubo intelectual, uma vez que a “ciência ocidental” é e foi desenvolvida por outros que não apenas os euro-americanos.

Com isso, ele nos diz que:

*Se formos um pouco mais longe e argumentarmos não apenas que a realidade não pode ser englobada em nossos construtos imaginativos, mas também que a realidade é aquilo que nunca pode ser totalmente englobado nos nossos construtos imaginativos, então, seguramente, “alteridade radical” seria apenas outra forma de dizer “realidade”. Mas “real” não é um sinônimo de “natureza”. Nós nunca poderemos compreender completamente a diferença cultural porque a diferença cultural é real. Mas, pela mesma razão, nenhum iatmul, nambiquara ou irlandês-americano será jamais capaz de compreender totalmente qualquer outro porque a diferença individual é, também, real. A realidade de outra pessoa é a medida de que tu nunca poderás ter certeza do que ela irá fazer. No entanto, para terminar, todos nós estamos, de fato, confrontados com a realidade teimosa – ou seja, imediatamente imprevisível, incognoscível – do ambiente físico que nos rodeia (Graeber, 2019, p. 308-309).*

Ao passo em que concebe uma realidade como “fora”, não necessariamente capturada por uma ou mais subjetividades, Graeber devolve tal “realidade” aos Outros (Graeber, 2019), concebendo-os como possibilidades não totalmente apreensíveis nem a nós nem a eles mesmos; nem ao menos entre os indivíduos do mesmo coletivo ou deles com o mundo – ou seja, ele nos diz que não existe apenas a árvore para mim, mas talvez todos nós possamos conceber também a árvore em si. O que chama ainda mais atenção é que isso não significa a aposta na “alteridade radical”, mas o contrário, o fato de que talvez nós – nós

mesmos e os outros – não concebamos nossas naturezas e ontologias “fundamentalmente diferentes das dos outros humanos” (Graeber, 2019).

Para o autor, a aposta na ontologia como “modos de vida” nos repõe novamente no âmbito daquilo que podemos chamar, com Levinas, de “tematização”, a crença de que é possível não apenas apreender a realidade de maneira cognoscível, mas também o fato de que ela nunca nos será opaca, ou não oporá algum tipo de resistência à extração – seja porque, para Graeber, exista alguma impossibilidade técnica, seja porque a realidade é ela própria infinitamente inapreensível: “Contudo, por esta mesma razão, nós devemos respeitar os desejos de quem espera que seus compartimentos sejam menos herméticos ou, ainda, de quem não quer ser colocado em nenhum tipo de compartimentalização” (Graeber, 2019, p. 316).

Se a metafísica da subjetividade no Ocidente deve ser vista como uma circularidade antropocêntrica, antropomórfica e androcêntrica porque própria a um lugar de nascimento, será que o “antropocentrismo” de que nos fala Heidegger é o mesmo que encontramos nas filosofias ameríndias amazônicas ou, talvez, a questão de fundo não seja *a* metafísica da subjetividade, mas *uma* metafísica da subjetividade? Nesse sentido, porque não seria possível ainda conceber o fora? Sendo a realidade, para além daquilo que podemos imaginar a partir de uma metafísica da subjetividade – situada, parcial e objetiva, mas sabedora desde sempre de se encontrar em uma opaca Relação?

### “METAFÍSICA SITUADA”

*E de que maneira nossa memória e nosso tempo foram perturbados pela plantação? No afastamento que ela constituía, o emaranhado sempre multilíngue e frequentemente multirracial amarrou de modo inextrincável o tecido das filiações, rompendo, assim, a ordenação clara, linear, à qual os pensamentos do Ocidente haviam dado tanto brilho. Glissant (2021, p. 100)*

Há poucas semanas do evento de lançamento do livro *Indexicalismo: realismo e a metafísica do paradoxo* (Indexicalism, 2021), Hilan me inquiriu sobre um título para uma fala que seria realizada no *Indexicalism online Symposium*, ainda em 2021. Reviro na

memória minhas anotações, quando, no longínquo verão pândemico de 2020, estive às voltas com as aulas que ele ofertou via YouTube sobre o livro. Proponho logo não uma dúvida, mas um gesto, como o autor vem definindo os diferentes modos do filosofar das autoras e autores com quem ele vem confabulando: o *gesto contracolonial*. Já faz muito tempo que há no gesto bensusaniano e, talvez, desde seu primeiro livro *Exceções e exceções* (Bensusan, 2008)—passando por *Linhas de animismo futuro* (Bensusan, 2017) e *Being up for grabs* (Bensusan, 2016)—, um deixar-se afetar pela proximidade.

A proximidade é anárquica, como nos diz Hilan, com Levinas – ela pode advir de uma vizinhança próxima ou longínqua. Não é um lugar-comum dizer que as questões da filosofia e da política latino-americana constituem categorias de proximidade para a filosofia produzida pelo autor – embora, segundo injunções de seu texto, seria impossível tematizar sobre de qual lugar elas nos chegam; da mesma forma, seria absolutamente redutor afirmarmos que a sua “metafísica dos outros” se deve tão somente ao solo que toca seus pés, pois assim estaríamos dispensando a imagem do pensamento abstratamente universal por aquela de um “particular” na filosofia, ao invés de a compreendermos – como ele mesmo nos inquire – como e desde sempre uma “metafísica situada”.

Por circunscrever algo da proximidade hilaniana, escrevo este texto pretendendo-o menos exegético do que uma “conversação”, esta que ele nos diz ser provavelmente a única possibilidade metafísica, uma que não tem limites finitos e definitivos. Uma que se desenrola em processos assimétricos, nem sempre constitutivos de algo novo, mas à espreita incauta do horizonte.

Trago aqui alguns dos parágrafos que compuseram aquela fala, porque ela mesma foi um pretexto para que, ao me aproximar do pensamento do autor, eu pudesse compreender em que medida os anos de orientação do doutorado fizeram com que nossas inquietações e soluções aos problemas filosóficos se alinharam ou se encaminharam por outras veredas. Encontrei no texto uma evidente similaridade de percurso, ao menos na escolha da bibliografia filosófica clássica, algumas saídas interessantes para certas vielas do pensamento, mas também espaços narrativos de interlocução pelos quais pudesse caminhar, seguindo as máximas de Anna Tsing:

*Em uma série de palestras em Bruxelas, Anna Tsing apresentou em termos simples a tarefa de dar o melhor relato possível do mundo de uma forma que*

*incluísse outros, e outros relatos do mundo. Ela apresentou uma injunção dupla para ser satisfeita: 1) prestar contas do mundo usando o melhor de suas capacidades e 2) deixar espaço dentro dessa conta para outras contas diferentes (Bensusan, 2021, p. 81).<sup>4</sup>*

Embora Hilan Bensusan não nomeie nem trabalhe de forma extenuante com conceitos como “colonialidade”, “colonial”, “outridade” ou “descolonização do pensamento”, imagino que o seu projeto ambicione uma resposta às questões colocadas não apenas por autoras e autores críticos ao colonialismo e aos neocolonialismos, na acepção de Mbembe (2011), mas principalmente pelos críticos contemporâneos à metafísica da presença, como Heidegger e Derrida, e ao ontologismo, como em Levinas. Se, como nos diz Derrida (1991), a metafísica é antes uma mitologia branca, então, uma metafísica contracolonial é de saída um contrassenso, ou como diz Hilan (2021), um *paradoxo*.

O gesto metafísico em que não abrimos mão da metafísica, ao passo que, de saída, já a consideramos uma impossibilidade, é o primeiro gesto contracolonial do autor, pois traz à baila o fato de que, embora a metafísica tenha pretendido extrair a inteligibilidade das coisas que são, ela se encontra limitada, seja pelos objetos reais harmmanianos; seja pela impossibilidade técnica de tematização como apostado por Levinas; seja porque, finalmente, talvez os Outros ofereçam algum tipo de resistência ao seu intento de presentificação. Por outro lado, uma aposta minha – que também é de Hilan – esteja em recusarmos o projeto de transparência na metafísica.

Para tanto, será preciso recusar a ideia de que existe um ponto de vista neutro, universal e abstrato apto a postular injunções sobre a forma e a matéria, a substância e a aparência, o ser e o não ser; será preciso recusar a própria ideia de metafísica, como entendida desde os primórdios da Filosofia. Aqui também encontramos paralelo com os estudos sobre a colonialidade. Já é bastante conhecido o livro de Santiago Castro-Gómez, em que o autor chama a filo-tecno-ciência ocidental de um discurso universal sem seus condicionamentos espaciais, a “*hybris* do ponto zero”. Cito-o:

---

<sup>4</sup>No original: “*In a series of lectures in Brussels, Anna Tsing presented in simple terms the task of giving the best possible account of the world in a way that would include others, and other accounts of the world. She presented a double injunction to be satisfied: 1) to give an account of the world using the best of one’s capacities and 2) to leave space within that account for other, different accounts*”.

*Os habitantes do ponto zero (cientistas e filósofos ilustrados) estão convencidos de que podem adquirir um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista. Esta pretensão, uma reminiscência da teoria teológica de Deus absconditus (quem observa sem ser observado), mas também o panóptico foucaultiano exemplifica claramente a arrogância do pensamento iluminado. Os gregos diziam que a arrogância é o pior dos pecados, pois supõe a ilusão de poder ultrapassar os próprios limites da condição mortal e tornar-se como os deuses. Hybris então supõe a ignorância da espacialidade e é, portanto, um sinônimo de arrogância e excesso (Castro-Gómez, 2005, p. 18).<sup>5</sup>*

Contudo, vejo o texto de Hilan ecoar principalmente uma resposta – ou uma saída – ao diagnóstico heideggeriano denominado “metafísica da subjetividade”, como dito acima.

Tendo tal cenário em suas proximidades, Hilan desenha os contornos de uma metafísica situada, por meio dos dêicticos absolutos. O mobiliário do universo não seria composto nem por substâncias nem por substantivos, mas mormente por demonstrativos de ordem pessoal, temporal e espacial, operações gramaticais por meio das quais apontamos para as coisas e para nós, e desde onde podemos referendar espaços situados em nossas proximidades – como este, aquele, aqui, lá, o outro, o exterior e o fora.

*Minha tese contrastante – chamada de indexicalismo – é que os pontos de partida de qualquer relato metafísico do universo não são substâncias nem entidades reais, nem objetos (ou sujeitos) nem itens materiais, nem neutrinos nem forças, mas sim isto, que, dentro, fora, mesmo, outros, aqui, lá, horizontes e outros índices – e são muito mais numerosos do que muitas vezes se pensa (Bensusan, 2021, p. 16).<sup>6</sup>*

Daí que aquilo que eles significam ou deixam de significar não está relacionado ao sentido dado por um substantivo e depende exclusivamente do contexto no qual se inserem. Quando apontamos para algo, estamos na verdade circunscrevendo minimamente

---

<sup>5</sup>No original: “Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del Deus absconditus (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la hybris del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la hybris es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses”.

<sup>6</sup>No original: “My contrasting thesis – call it indexicalism – is that starting points of any metaphysical account of the universe are neither substances nor actual entities, neither objects (or subjects) nor material items, neither neutrinos nor forces, but rather this, that, in, out, same, other, here, there, horizons and other indexicals – and they are much more numerous than is often thought”.

o espaço que este algo ocupa. Ao apontar, não precisamos nomeá-lo ou descrevê-lo, não buscamos a natureza última da coisa, nem ao menos damos conta de procurar esgotá-la em qualquer tipo de descrição. Assim, como o autor nos diz, o ser é indexado e, logo, existe como isto, aquilo, aqui e lá.

Hilan então substitui uma “visão de mundo” como aposta pela metafísica da subjetividade por uma metafísica situada interrompida pelo fora; substitui a correlação ela mesma não pela correlação entre pensamento e mundo, mas por diferentes percepções situadas em seus diferentes espaços e proximidades. Aqui, a inspiração clara advém do perspectivismo ameríndio do Baixo Amazonas, segundo o qual corpo e alma, natureza e cultura deixam de ser províncias ontológicas substancializadas para se mostrarem como pronomes cosmológicos, perspectivas relacionais e pontos de vista de corpos em relação a outros corpos, cuja mesma cultura pode se projetar sob diferentes naturezas.

Obviamente, Bensusan está alinhado à crítica interna à metafísica relativa à sempre extenuante tentativa de combater a vontade de potência traduzida pelo niilismo contemporâneo. Quando, em seu recente livro, trata da opacidade em oposição à transparência, Bensusan indica os limites da metafísica da substância – quer dizer, da impossibilidade da descrição completa das coisas que são. O autor se encontra talvez bastante inserido na tradição da filosofia da diferença e de sua recusa em nomear, classificar, conceituar e normatizar, de modo que não deixemos saída para que as coisas possam ser também *outras*. Mas ele também busca sair do registro de todas e quaisquer metafísicas da subjetividade, como a hegeliana, por exemplo (Bensusan, 2018).

Assim, a metafísica aposta pelo indexalismo é contracolonial exatamente porque “arruma um quarto”, como nos diz Hilan, para o “grande fora em metafísica”. Uma metafísica dos outros é um paradoxo porque trata daquilo que, a princípio, deveria ser deixado de fora da metafísica: “A verdadeira exterioridade vem em muitas formas: o Grande Exterior, o inesperado, o Outro absoluto, o horizonte da morte” (Bensusan, 2021, p. 12).<sup>7</sup> Bensusan prepara o terreno para a possibilidade de que uma metafísica também possa ser paradoxal e dos outros e, dessa forma, possa se deixar afetar pela proximidade por meio de uma “hospitalidade da percepção”. Como ele nos diz, o indexalismo desmantela a

---

<sup>7</sup>No original: “*Genuine exteriority comes in many forms: the Great Outdoors, the unexpected, the absolute Other, the horizon of death*”.

universalidade dos substantivos e é um “apelo ao local e um compromisso com a complexidade da proximidade” (Bensusan, 2021, p. xiii).<sup>8</sup>

Com isso, o indexicalismo segue seu percurso por meio do que Hilan chama de uma “hospitalidade da percepção”; não em “seu esforço de extração da inteligibilidade do que é experimentado” (Bensusan, 2021, p. 5)<sup>9</sup>, mas por uma responsabilidade infinita para com o que nos acomete como uma *physis do outro*. Se não há subjetividades essencializadas, ao menos podemos pensar que o papel da experiência nos coloca em contato com o que transcende a teoria, ininterruptamente. Uma metafísica situada não pode ser uma metafísica que não diz o que as coisas são, mas o que são em um contexto. Uma metafísica contracolonial é, pois, o estar na vizinhança, mas sem sabê-la com exatidão, deixar que as coisas retem em sua opacidade – muito menos devido a um desejo metafísico, *por supuesto*, mas compreendendo-o como impossível. Dessa forma, as injunções universais se transformam em particulares, mas ainda assim correríamos o risco de adotar uma colonial metafísica da subjetividade se Hilan não pensasse o “grande fora”, a “metafísica dos outros”, como uma transcendência livre de totalidade, a partir da qual podem se apresentar interrupções, demandas infinitas, espectros. Ou, como nos diz o próprio autor: “Os outros, tomados do modo geral como eu proponho aqui, possuem uma *physis* – um modo de fazer as coisas do seu próprio jeito. Seu caráter inato implica que eles desafiem qualquer visão completa deles mesmos” (Bensusan, 2021 p. 81).<sup>10</sup>

Nesse sentido, da mesma forma o jogo de espelhos da especulação não dá conta da realidade em si, esta que será sempre inalcançável por uma opacidade que lhe é intrínseca, e que também não está disponível de um ponto de vista de Deus. Isso porque a transparência pressuposta pela especulação reside no jogo de espelhos desempenhado pela lógica de que ali sempre há mais a se alcançar. Nunca é um totalmente outro que se espelha, mas algo daquilo que já está dado pelo mesmo do mesmo do mesmo. A especulação pressupõe “uma dose de transparência da realidade na forma de uma totalidade que abrange tudo e exorciza a inteligibilidade mesma de um exterior” (Bensusan, 2018, p. 107). E, nesse sentido, ela tem um parentesco com a totalidade. Nas palavras de Bensusan: “A exterioridade não é sobre algo velado em um lugar oculto que pode ser localizado dentro de uma totalidade; é o fora

---

<sup>8</sup> No original: “*Plea for the local – a commitment to the complexities of proximity*”.

<sup>9</sup> No original: “*I propose, according to which perception is not at the service of understanding in its effort to extract the intelligibility of what is experienced*”.

<sup>10</sup> No original: “*The others, taken in the general way I am proposing here, have a physis – a way of doing things that is their own. Their innate character entails that they challenge any complete view of them*”.

que não encontra lugar em nenhuma imagem do que existe e transcende tudo”. O fora é, assim, um componente da realidade e também deve ser pensado enquanto tal (Bensusan, 2021, p. 6).<sup>11</sup>

Lembremos que o direito à opacidade em Glissant não se refere à impossibilidade da metafísica de circunscrever um objeto, nem ao fato de a metafísica pretender enclausurar o pensamento em uma totalidade que prescindia da transcendência e do fora. Embora Glissant também oponha a transparência à opacidade – algo que não ocorre em daSilva –, não entendo que o autor esteja se referindo a uma vida secreta dos objetos que não nos será acessível, ou a um problema técnico da metafísica quanto a posicionar as coisas do mundo em suas devidas prateleiras; menos ainda Glissant se empenha em nos fazer ver que a completude na metafísica seja uma impossibilidade, tendo em vista a existência daquilo que a atravessa e a transcende – os seus *outros*. A opacidade existe porque a transparência é uma ilusão em si mesma – não um estágio para a sua completa exposição. A opacidade não é apenas e necessariamente o oposto da transparência: ambas têm estatutos conceituais diversos e não podem se inserir em uma relação dialética sobre o que as coisas são. Nesse sentido, a opacidade não é nem uma recusa à exposição das coisas, nem um modo pelo qual as coisas se apresentam ou deixam de se apresentar, mas é uma das facetas da *outridade* das coisas.

A opacidade é, então, juntamente com as demais categorias hilaniano-levinasianas de “fora”, “exterior”, “infinito” e “transcendente”, o *mobiliário da metafísica dos outros*. A opacidade não é tão somente a crítica à metafísica, mas junto à proximidade, à hospitalidade da percepção e aos “horizontes abertos”, coloca-se como um dos modos da metafísica. Hilan opõe a opacidade e a *physis* dos outros a uma crítica ao niilismo; eu oponho a opacidade não como uma recusa à metafísica – lembremos: ainda não podemos prescindir dela –, não como uma alternativa para o fim do mundo que se avizinha com o capitalismo-colonial, mas um estado de coisas que transcende todas as coisas. Porém, também com Bensusan, “uma metafísica dos outros que considere o Grande Fora como profundamente exterior – e como algo diferente do que as nossas práticas cognitivas e de pensamento alcançam, na verdade como seriamente opacas” (Bensusan, 2021, p. 4).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> No original: “Likewise, exteriority is not about something veiled in a hidden place which can be located within a totality; it is the outdoors that finds no place in any image of what there is and transcends everything”.

<sup>12</sup> No original: “A metaphysics of the others that regards the Great Outdoors as thoroughly exterior – and as something other than what our cognitive and thinking practices reach, indeed as seriously opaque”.

Então, talvez a metafísica dos outros tenha mais uma lição a nos ensinar: estar na vizinhança da opacidade se estabelece por não a circunscrever a um objeto ou conceito, mas, ao relegá-la ao grande fora, engendrar mais de uma concepção (infinitesimal) de opacidade. Como não exorcizarmos o especular, como não compreendermos a realidade dotada de suplementos – a lembrança que suplementa a memória viva, porque incompleta e “impossível de ser completada” –, e como sabermos dos limites da metafísica compreendendo o fora não como um prolongamento especular, mas como um suplemento?

### “METAFÍSICA DOS OUTROS”

*Para alcançar um novo papel de igualdade, é preciso também colocar-se fora da dinâmica colonial, isto é, é preciso despedir-se daquele lugar de Outridade. Kilomba (2019, p. 230)*

Para que o exterior seja exterior, não uma projeção egoica do mesmo, e para que o exterior possa afetar uma interioridade, Hilan busca junto a Levinas uma assimetria necessária entre um *aqui* e um *lá fora*, entre uma *interioridade* e uma *exterioridade*. A assimetria prescinde de que nos vejamos novamente enredados em uma totalidade. Em suas palavras: “A interdependência cria a totalidade, enquanto a separação permite algo mais: a infinita exterioridade do Outro. O infinito é o que impede o movimento totalizador – o Outro não pode ser englobado por nenhuma conta completa” (Bensusan, 2021, p. 28).<sup>13</sup>

Com Levinas, ele nos diz que eu não posso ser o Outro para o Outro, porque essas seriam posições não situadas. Eu apenas posso, em relação a isso, conceber o Outro para mim, não me projetar sobre ele, mas tê-lo em conta por meio das “substituições” que o fora promove no dentro. Em outros termos: sabê-lo por meio da minha própria interioridade:

*Como Mesmo e Outro são indexicais e apontam para uma relatividade, já que o outro é outro para um mesmo, e como movimento e repouso são também interdependentes e relativos ao que é mesmo e ao que é outro, é como se o Ser*

---

<sup>13</sup> No original: “Interdependency creates totality, while separation enables something else: the infinite exteriority of the Other. Infinity is what prevents the totalising movement– the Other cannot be encompassed by any complete account”.

*estivesse rodeado por outros tipos que o colocam em um endereço: é apenas em relação com o que é outro que o ser é o que é (Bensusan, 2018, p. 108).*

Voltando ao indexicalismo, este acolhe, sim, uma realidade não tematizável, mas talvez não uma realidade sem situacionalidade alguma: não haveria uma árvore em si, mas apenas uma árvore para mim. Se eu não estou equivocada, como conjugar o grande fora com uma realidade demasiadamente situada? Dito de outro modo, se existem apenas perspectivas situadas de um lado a outro, e se elas se nos apresentam em relações assimétricas, como pensar um fora para fora de toda correlação que não a que ocorre entre situacionalidades?

Hilan me diz, por meio de uma mensagem de WhatsApp:

*Não há árvore para mim pro indexicalismo. Há dêicticos. O pessoal tem a ver com uma posição e não com um sujeito. E é a partir de uma posição que há o outro, o mesmo. É precisamente porque a situação envolve um exterior opaco que ele se constitui, e é por isso que ele não sucumbe à correlação, o fora está sempre em questão, e nunca pensado de forma substantiva (o fora, como o opaco, talvez só possa ser pensado de soslaio).*

Talvez isso fique mais claro com a explicação que o filósofo nos oferece sobre a interioridade, que nada mais é do que uma situacionalidade. Um interior pressupõe um exterior: “Cada interioridade inclui, portanto, um exterior: cada uma é composta de operações tanto quanto aqui e fora, agora e mais tarde, ao redor e noutro lugar, o mesmo e outro” (Bensusan, 2021, p. 22).<sup>14</sup> Como são indexicais, não podemos tê-los na conta de substâncias, mas como posições relacionais que permitem que o exterior afete o interior. A interioridade instaura assim uma assimetria com a exterioridade, oferecendo a primeira condição para que eu seja “refém” do fora. Hilan nos diz sobre Levinas:

*De fato, o seu Projeto ético pode ser descrito como o esforço para resgatar o Outro – um indexical numa relação assimétrica com o Mesmo – dos substantivos. Descrever o que é outro em termos de substantivos é torná-lo menos outro, trazê-*

---

<sup>14</sup> No original: “Each interiority therefore includes an exterior: each is composed of operations such as both here and away, now and later, around and elsewhere, same and other”.

*lo para um terreno comum num passo em direção à totalidade (Bensusan, 2021, p. 19).<sup>15</sup>*

A separação interrompe o movimento especular do ego sobre o Outro; é salvar o outro da substantivação, podemos ler, como uma (po)ética da opacidade. O outro nunca se fecha em uma “conta completa”. O direito à opacidade se diz, então, não pela cobrança da minha opacidade ao outro, como dirá Glissant, mas, talvez, na recepção da opacidade do outro ao mesmo. Dito de modo menos enigmático: em que medida é possível sair da metafísica? Melhor ainda: em que medida a metafísica, ela mesma como uma abertura à outridade, não projeta seu fim por uma infinidade de metafísicas possíveis?

O Outro, como uma proximidade que precede o pensamento e a tematização, molda a minha interioridade e a minha subjetividade, antes de qualquer ato intencional, por meio de uma substituição, de uma proximidade situada. A substituição é o que marca a minha subjetividade como “recorrência”, e não como identidade, porque aquela só tem forma e responde ao fora porque não é uma “autarquia impenetrável”, mas a própria condição de sua existência. Antes do que um fetiche metafísico, é o primeiro motivo pelo qual eu me entendo em uma relação assimétrica e posso, assim, gozar tanto da minha liberdade quanto da minha responsabilidade infinita com o fora.

O fora não é algo que jaz no espaço sideral, mas uma interrupção que vem de outra situacionalidade. Daí que o “suplemento” é capaz de traduzir melhor a espectrologia hilaniana. Enquanto o complemento enseja com a coisa um estado totalizante, o suplemento se comunica com ela de modo a interrompê-la em uma relação de modificação de algo ou de uma interioridade. Logo, a mediação não se dá entre o pensamento e o mundo, mas se desenrola pelo ato de *hospitalidade* que o impacto da proximidade do fora realiza no dentro.

Aqui, penso que vale um aparte sobre a metafísica dos outros em Levinas e em Bensusan. Embora já tenha ficado claro que os Outros, com a inicial maiúscula, prescinde do rosto humano e pretende uma abertura às coisas que tornam a metafísica paradoxal, é inevitável, para nós que estamos às voltas com as temáticas da colonialidade, não nos lembrarmos das denúncias de outrificação apostas por tais estudos.

A assimetria a que se referem Levinas-Bensusan é uma autorização para a situacionalidade. Apenas em posições situadas eu posso compreender esta relação

---

<sup>15</sup>No original: “*In fact, his ethical Project can be described as the effort to rescue the Other – an indexical in an asymmetrical relation to the Same – from substantives. To describe what is other in terms of substantives is to make it less other, to bring it to a common ground in a step towards totality*”.

interioridade–exterioridade, pois não há um outro do outro. Não haveria um não branco para o branco, uma vez que essas identidades não existiriam. Porém, apenas em relações situadas poderíamos circunscrever essa outridade que me cerca e que realiza substituições na minha subjetividade, ao modo da recorrência levinasiana. Portanto, a metafísica dos outros não é a metafísica da outrificação. Assegurar a radicalidade do outro como outro consiste em se ver convocado pela responsabilidade infinita que apenas o outro pode me demandar, “enquanto seria criminoso demandá-lo o mesmo” (Bensusan, 2021, p. 19).<sup>16</sup>

Daí que, é necessário perguntarmos sobre a suposta neutralidade “metafísica” inscrita na relação interioridade–exterioridade, uma vez que na metafísica situada dos outros, ocorre um apagamento das relações de poder que constituirão a modernidade em prol do encaminhamento para um lugar no qual também as identidades modernas e seus racismos, epistemicídios e genocídios fossem banidos com o fim deste mundo. Assim, bastante próprio da metafísica ocidental é a dificuldade de instaurar o pensamento abstrato a partir de um terreno epistêmico da corpo-política, ou seja, a partir dos motivos materiais e simbólicos que constituíram o mundo como o conhecemos.

Nas críticas promovidas pelos estudos decoloniais há uma recusa quanto a sermos colocados no lugar da outridade, esta que instaura a “diferença colonial” a partir da qual o mundo se parte em dois, assegurado por diferenças incomensuráveis e intransponíveis entre um eu *colonizador* e um outro *colonizado*, entre um eu que *se narra* e um outro *narrado*: “O choque violento, portanto, resulta não somente da agressão racista, mas também da agressão de ser colocada (de volta) no cenário colonial (Kilomba, 2019, p. 218). É um cenário que não tem passado, que se presentifica por meio do que a autora chama de “metáfora da plantação”, o trauma de ser continuamente colocada como um objeto à mão.

Novamente estamos às voltas com o duplo jogo da diferença, já exposto em uma das seções anteriores. Nem queremos ser recepcionados pela escala do Ser – entendendo, com Levinas, que o Ser se constitui na proximidade, não como presença –, nem queremos continuar a reificar uma “diferença colonial” (Mignolo, 2003).

No primeiro jogo da diferença, a outridade se constitui como a diferença em relação ao ser da “norma”. No primeiro jogo jaz o binarismo ser–não ser, norma–diferença.

---

<sup>16</sup>“Isto é demonstrado em parte, por Levinas, ao considerar como é absurdo e criminoso pedir aos outros o que eu peço a mim mesmo”. No original: “*This is partly shown, for Levinas, by considering how absurd and criminal it is to ask of the others what I ask of myself*”.

Como nos diz Grada Kilombano livro originado de sua tese doutoral, *Memórias da plantação*: “O sujeito negro torna-se não apenas a/o ‘Outra/o’, o diferente em relação ao qual o ‘eu’ da pessoa branca é medido, mas também ‘outridade’ – a personificação de aspectos repressores do ‘eu’ do sujeito branco” (Kilomba, 2019, p. 37). No segundo jogo, o binarismo mesmo–outro cede à outridade instalada como a diferença em si.

Em seu livro de ensaios intitulado *A origem dos outros*, Toni Morrison (2019) se debruça sobre a literatura produzida nos Estados Unidos, com o intuito de responder às seguintes perguntas: “Raça é a classificação de uma espécie, e nós somos a raça humana, ponto-final. O que é então essa outra coisa, a hostilidade, o racismo social, a Outremização?” (Morrison, 2019, p. 38); e “Como se passa de um ventre sem raça para o ventre do racismo, para o pertencimento de uma existência amada ou desprezada, mas determinada pela raça?” (Morrison, 2019, p. 38).

A hipótese oferecida por Morrison se adéqua tanto às teorias sobre a desumanização do outro – a fim de que a categoria racial da branquitude possa efetivamente existir gozando de seus privilégios – quanto a certa fragilidade da figura do escravocrata, que apenas pode se ver hierarquicamente superior ao escravizado ao pretender lhe oferecer o amargo remédio civilizacional. A outremização é, antes de qualquer coisa, a forma categorial de classificação da superioridade racial e da criação do mesmo e do outro, ou seja, de uma categoria de *pertencimento* e uma outra de *estrangeiro*. Nas palavras do prefaciador da obra, Ta-Nehisi Coates: “[...] a morte é apenas o exemplo superlativo do que significa viver como um ‘Outro’, existir além da fronteira de um grande ‘pertencimento’” (Morrison, 2019, p. 10).

Morrison não quer apenas discutir o já bastante refutado conceito de *raça*, que se perpetua como se tal categoria não tivesse sido ela mesma a criadora do racismo e das expressões “segregação racial”, “abismo racial”, “divisão racial”, “filtragem racial” ou “diversidade racial” (Morrison, 2019, p. 12). Mas ela compreende a impossibilidade de que a mera existência dessas categorias possa nos retirar de qualquer tipo de escala: “Descrições de diferenças culturais, raciais e físicas que denotam ‘Outremização’, mas permanecem imunes às categorias de valor ou *status* são difíceis de encontrar” (Morrison, 2019, p. 23).

Qual é o processo que reifica a outremização, a “transformação numa espécie estrangeira” e o exílio do outro? O racismo proveniente da categoria de raça? A branquitude proveniente da superioridade daqueles que venceram a História? O contínuo exílio do que

se nos apresenta como estrangeiro? Será que precisamos mesmo nos valer da categoria de *desumanização* para compreender a “questão do outro” na modernidade, ou a “colonialidade do poder” já não nos coloca neste lugar desconfortável de nos sabermos partícipes de uma *diferença colonial* global, reificadora e continuamente genocida?

Cito um longo trecho que nos ajuda a pensar a metafísica dos outros friccionada com a outremização:

*Foi preciso algum tempo para que eu entendesse minha apropriação irracional daquela pescadora. Para entender que eu estava desejando e sentindo falta de algum aspecto de mim mesma, e que não existem estrangeiros. Existem apenas versões de nós mesmos; muitas delas nós não abraçamos, e da maioria desejamos nos proteger. Pois o estrangeiro não é desconhecido, e sim aleatório; não é alienígena, e sim lembrado; e é o caráter aleatório do encontro com nossos eus já conhecidos, ainda que não admitidos, que causa um sinal de alarme. Que nos faz rejeitar a figura e a emoção que ela provoca, principalmente quando essas emoções são profundas. É também o que nos faz querer possuir, governar e administrar o Outro. Romantizá-lo, se pudermos, e assim trazê-lo de volta para dentro de nossos próprios espelhos. Em qualquer dos casos (seja no alarme, seja na falsa reverência), nós lhe negamos a realidade como pessoa, a individualidade específica que insistimos manter para nós mesmos (Morrison, 2019, p. 64).*

Em um ensaio intitulado “Ser ou tornar-se o estrangeiro”, incluído no livro ora em discussão, Morrison relata seu encontro com uma desconhecida que desaparece logo após, sem deixar rastros além daqueles que marcaram as reflexões do ensaio em questão. O trecho foi escolhido porque é exemplificativo de uma tentativa de acomodar em termos metafísicos duas questões que não deveriam ser vistas como excludentes: é necessário apagar a diferença colonial instaurada pela diferença racial sem, no entanto, deixarmos de compreender a singularidade do outro como um fora instaurador de uma responsabilidade infinita – que é também o seu direito à opacidade.

Morrison começa revelando seu desejo metafísico, e talvez uma necessidade de se apropriar daquilo que lhe parecerá de início um totalmente outro, uma possibilidade totalmente outra de se ver inscrita pelo fora. Uma novidade que lhe chega sem aviso e que lhe direciona uma responsabilidade infinita, sim, mas mais do que isso, talvez ainda como necessidade de apropriação, de englobamento do outro para si, de apropriação e de expropriação. Assim, é preciso resistir à tentação de englobar o outro no mesmo. Ela

comenta, em dúvida sobre seu gesto: seria mesmo aquele um outro, um estrangeiro ou apenas uma parte de mim que gostaria de poder auscultar, utilizando-me daquela outra para tal fim?

E ainda: “Existem apenas versões de nós mesmos; muitas delas nós não abraçamos, e da maioria desejamos nos proteger” (Morrison, 2019, p. 64). Não as abraçamos porque não as hospedamos, ou porque elas simplesmente não podem encontrar nenhum tipo de espelho na interioridade? Lembremos que o fora pode afetar o dentro apenas porque encontra nele os motivos de sua recorrência. Do contrário, seria possível qualquer tipo de identificação com a outridade? E porque a tentação de nos proteger de alguma parte de nós mesmos – de alguma parte de outro mesmo –, senão porque exilamos o estrangeiro? “Pois o estrangeiro não é desconhecido, e sim aleatório; não é alienígena, e sim lembrado” – mas, ainda assim, é preciso garantir-lhe “a individualidade específica que insistimos manter para nós mesmos” (Morrison, 2019, p. 64).

Bastaria, então, que nos narrássemos para não nos vermos no lugar da outridade, ou “narrar os outros” como um exercício de espectrologia, deixar que nos cheguem e nos habitem, em uma proximidade hospitaleira que é um dos modos do “dar com”, sem tematizá-los? Kilomba nos diz: “Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. [...] Neste sentido, eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminedou” (Kilomba, 2019, p.28). Enquanto o “tornar-nos outros”, aquele exercício de ingênuo metempsicose de que nos fala Glissant, pode ser visto como um afeto ao qual o interior está continuamente submetido pelo exterior –a partir das “substituições”: “Entendo o externo como tal somente quando deixo o Outro entrar no meu lugar” (Bensusan, 2021, p. 31).<sup>17</sup>

Segundo Levinas-Bensusan, o Outro é superior, assimétrico e externo ao que eu sou: “É o grande fora, o inesperado, o absolutamente outro, o horizonte da morte”. Este é o Outro, que talvez também possa ser lido circunstancialmente como Outro ancestral, espectral e transcendente, embora esteja posto como uma configuração do fora que conforma a interioridade de modo não total. O que quero dizer com isso é: o fora, ainda que seja um totalmente Outro, não deixa de me conformar e de me atribuir uma responsabilidade infinita para com ele.

O Outro nunca será um totalmente outro, se tivermos em mente a máxima de Edward Said (2005, p. 11-12): “As culturas estão entrelaçadas demais, seus conteúdos e

---

<sup>17</sup> No original: “*This is not because my effort is to step into the Other’s shoes, but rather because I understand the external as such only when I let the Other step into my shoes*”.

histórias demasiadamente interdependentes e híbridos para que se faça uma separação cirúrgica em oposições vastas e sobretudo ideológicas com o Oriente e Ocidente”. Assim, o Outro nunca será um totalmente Outro enquanto eu puder saber de mim a partir de suas injunções na minha interioridade.

O Outro pode ser totalmente Outro apenas em nossa própria disposição ética em tê-lo como uma “conta incompleta”. Sabendo-nos inscritos a partir de uma colonialidade do poder, é possível pensar que a outridade assimétrica o é também devido à racialização da população mundial. O Outro não branco – embora seja inquirido pela branquitude, embora lhe seja inquirida responsabilidade infinita – não é essa uma demanda de um eu a um outro, mas uma demanda de uma proximidade hospitaleira, em seu lugar de outridade – e que, em seu permanente lugar de outridade, antevê a metafísica dos outros como um modo de neutralizar a racialidade e o racismo epistêmico.

Quando nos dispomos ao exercício de “deixar vir quem tiver de vir” – compreendendo em nós uma habitação hospitaleira cuja casa está à disposição da proximidade –, quando aquilo que nos vem chega como um ato de interrupção, talvez não nos demande de imediato “responsabilidade infinita” se tivermos de lidar com o espanto de um fantasma recolonizador e reificante dessa possível outridade: “De repente, o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante”, (Kilomba, 2019, p. 30). Assim, nem ao menos neste lugar da outridade, entre outridades, podemos realmente dispensar uma suposta simetria que nos colocaria em uma falsa igualdade no sistema ontologizante total; nem ao menos poderíamos nos contentar com uma assimetria redentora, pois esta ainda estaria eivada da colonialidade, o fantasma do racismo que, ao nos interromper violentamente, reavivaria o trauma colonial, assombrando-nos noite e dia. Nós não podemos demandar justiça; no entanto, o outro, sim, me demanda responsabilidade infinita. Aí está o problema ético da metafísica dos outros.

O totalmente Outro apenas pode sê-lo devido à urgência quanto a responder eticamente a partir de uma (po)ética da opacidade: atentarmo-nos aos fantasmas espectrais que nos chegam inquirindo por mais e mais responsabilidade – infinita, atual, ancestral, premente. Mais ainda: como chegam os espectros aos Outros? Como chegam os espectros àqueles colocados permanentemente no lugar da outridade? Será que a simetria já tão dispensada pela metafísica dos outros também é capaz de dispensar a “diferença colonial”? Eu sei como me chegam os espectros – eu, a outra do Ocidente que não quer ser colocada

no lugar da outridade, como nos propõe Kilomba, e que se atenta em performar uma fala-escrita a partir de uma experiência situada em uma corpo-política.

Talvez Hilan goste de saber que, no livro *A origem dos outros*, especificamente no ensaio intitulado “Narrar os outros”, Morrison nos conta porque deu voz a uma menina morta por sua mãe escravizada, que assim preferiu matá-la a vê-la sob o mesmo destino que o seu. Morrison, ao ficcionalizar a história real de Margaret Garner, vê-se chamada a dar voz à única personagem realmente capaz de julgar o ato da mãe, a sua filha “Amada”. Sobre sua protagonista, ela nos diz: “Desmemoriada e inexplicada, ela não pode se perder porque ninguém está procurando por ela, e, mesmo que estivesse, como poderiam chamá-la se não sabem seu nome? [...] Não era uma história para passar adiante” (Morrison, 2019, p. 118). Ninguém a procurava, mas ainda assim ela não estava perdida, e mesmo sendo uma história impossível de ser contada, ela foi trazida à linguagem. Talvez seja algo de que falava Derrida sobre a impossibilidade de tematização do outro que se presentifica na linguagem. Porém, talvez esta hauntologia– “sobre o caráter espectral, fantasmagórico da ontologia: assombrando o ser com o não-ser” (Rodrigues, 2021, p. 90)– seja um paradoxo pelo qual valha a pena pagar.

A história impossibilitada de ser contada mesmo assim o foi, não do ponto de vista de um eu, mas de um espectro, de um outro que assombra e é assombrado, que nos atribui responsabilidade infinita como uma demanda para além de toda e qualquer possibilidade de justiça. Morrison termina o seu texto dizendo:

*A ficção narrativa proporciona uma selva controlada, uma oportunidade de ser e de se tornar o Outro<sup>18</sup>]. Com empatia, clareza e o risco de uma autoinvestigação. Nessa experiência muitas vezes repetida, para mim, autora, a menina Amada, aquela que assombra, é a essência do Outro. Clamando, eternamente clamando por um beijo (Morrison, 2019, p.121).*

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Trad. Thereza Rocha. *Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 8-34, 2017.

---

<sup>18</sup>Aqui eu diria, com Levinas, “de ser *interrompido* pelo outro”.

- BENSUSAN, Hilan. *Excessos e exceções*. São Paulo: Ideias e Letras, 2008.
- BENSUSAN, Hilan. *Being up for Grabs: On Speculative Anarcheology*. London: Open Humanities Press, 2016.
- BENSUSAN, Hilan. *Linhas de animismo futuro*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.
- BENSUSAN, Hilan. O realismo especulativo e a metafísica dos outros. Dossiê Realismo Especulativo. *Revista UFRJ*, v. 21, n.2, 2018.
- BENSUSAN, H. N. O capital transversal e a seus rebentos atrativos: ou a infância das máquinas. *Revista Direitos, Trabalho e Política Social*, [s.l.], v. 6, n. 10, p. 88-109, 2020.
- BENSUSAN, Hilan. *Indexicalism: Realism and the Methaphysics of Paradox*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- BORSANI, María Eugenia. Cosmopolítica como afrenta al narcisismo occidental. *Das Questões*, [s.l.], v. 8, n. 2, 2021.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- DA SILVA, Denise Ferreira. Sobre a diferença sem separabilidade. In: VOLZ, Jochen; REBOUÇAS, Júlia (ed.). *32ª Bienal de São Paulo: incerteza viva*. Catálogo da mostra. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016.
- DA SILVA, Denise Ferreira; DESIDERI, Valentina. Leituras (po)éticas. *Cadernos de Subjetividade*. 2015. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/program/64755/corruption-everybody-knows/>>. Acesso em: 11 set. 2022.
- DE CASTRO, Eduardo Viveiros. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- DE CASTRO, Eduardo Viveiros. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Mana*, v. 18, n. 1, p. 151-171, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *A mitologia branca: a metáfora no texto filosófico*. Campinas: Papirus, 1991. (Margens da Filosofia)

- DIAS, Rebecca Reseck Wanderley. O pensamento de Gayatri Chakravorty Spivak: o lastro material da performatividade do tropo. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, v. 2, n. 1, p. 89-112, 20 jun. 2021.
- ELÍBIO Júnior, A. M.; LIMA, M. C.; ALMEIDA, C. S. D. M. Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 7, n. 13, p. 61-79, 2015.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GALDINO, Vitor. Aquilombamento imaginal/realismo esclarecido. In: MEDEIROS, Cláudio; GALDINO, Vitor (org.). *Experimentos de filosofia pós-colonial*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2020.
- GEVORKYAN, S.; SEGOVIA, C. From Worlds of Possibles to Possible Worlds: On Post-nihilism & Dwelling. *Das Questões*, [s.l.], v. 13, n. 1, 2021.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- GLISSANT, Édouard. Pela opacidade. In: *Poétique de la relation*. Trad. Henrique de Toledo Groke e Keila Prado Costa. Rev. Cláudia Consuelo Amigo Pino. *Revista Criação & Crítica*, n. 1, p. 53-55, 2008.
- GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2017.
- GRAEBER, David. Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 278-323, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Meditação*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KOPENAWA, Albert; BRUCE, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.
- MAGALHÃES, José Antônio R. ¿Qué es lo decolonial? Cosmopolítica y descolonización del pensamiento. *Das Questões*, [s.l.], v. 8, n. 2, 2021.
- MARIM, Caroline Izidoro. Arquivos estéticos, políticos e relacionais de uma epistemologia afetiva feminista. In: MARIM, Caroline Izidoro; RIBAS, Cristina Thorstenberg (org.). *Narrativas situadas: costuras epistemológicas afetivas feministas*. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2020.
- MBEMBE, Achille. *A universalidade de Frantz Fanon*. 2011. Disponível em: <<https://profedmarcb.files.wordpress.com/2018/06/mbembe-achille-a-universalidade-de-frantz-fanon.pdf>>. Acesso em: 27 ago. 2022.
- MEILLASSOUX, Quentin. Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo desprovido de sentido. *Revista Eco-Pós*, v. 21, n. 2, p. 12-93, 2018.
- MOMBAÇA, Jota. *A plantação cognitiva*. MASP Afterall. São Paulo: MASP, 2020.
- MORRISON, Toni. *Amada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MORRISON, Toni. *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PIZA, Suze. Des-pensar as subjetividades, enfrentar as armadilhas da identidade. *Das Questões*, [s.l.], v. 8, n. 2, 2021.
- RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- SAID, Edward W. *Representações do intelectual: as Conferências Reith de 1993*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *O fim do império cognitivo: as afirmações das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- VALENTIM, Marco Antônio. Antropologia & xenologia. *Revista Eco-Pós*, v. 21, n. 2, p. 343-363, 2018.